

Gilbert Boss

SYMPATHIE ET CAUSALITÉ

CHEZ HUME

1

C'est dans le *Traité de la nature humaine* que Hume développe le plus systématiquement sa théorie de la sympathie. Elle apparaît ailleurs dans son œuvre, mais sous des formes moins aisément identifiables. Pour cette raison déjà, il se justifie de l'aborder en priorité dans le *Traité*. Mais il y a une autre raison pour laquelle je désire la comprendre telle qu'elle apparaît dans cette œuvre. On sait que le *Traité* a un statut à part dans l'ensemble des écrits de Hume, non seulement parce qu'il s'est vu renier dans une certaine mesure par son auteur, mais aussi parce que sa méthode est particulière, comparée à celle des autres essais, enquêtes et dialogues du philosophe, qui évitent le caractère systématique propre à ce premier ouvrage. Car Hume y construit bien un système, dans lequel, à partir de principes et d'éléments fondamentaux, l'ensemble de la nature humaine se trouve progressivement expliqué. Et c'est le rôle que joue la théorie de la sympathie dans cette construction qui m'intéresse ici.

Les trois volumes du *Traité* correspondent à des articulations principales du système qui s'y trouve exposé. Quoique tout à fait pertinents, les titres de ces volumes indiquent cependant plutôt leur matière principale, l'entendement, les passions et la morale, que les couches du système qui s'y construisent, et, comme le titre principal lui-même, ils ne suggèrent pas le caractère fondamental de l'entreprise, mais font penser plutôt à une réflexion plus sectorielle, qui, parmi les êtres du monde, aurait pris pour objet l'un d'entre eux, particulier, l'homme, pour en étudier la nature, en l'abordant sous trois de ses attributs essentiels, en tant qu'être intellectuel, passionnel et moral. Il est vrai toutefois que la préface nous avertit qu'il ne s'agit pas d'étudier l'homme parmi les autres êtres, dans une science spéciale, non première, mais de chercher au contraire à comprendre ce qui constitue le fondement de toute science. Et comme l'ambition de toute l'entreprise est de renouveler entièrement la philosophie, on saisit que c'est un nouveau fondement que Hume veut commencer par installer sous cette désignation d'apparence plus anodine de nature humaine.

Pour nommer cette nouvelle scène de la pensée qui lui était apparue comme celle de sa philosophie, en accentuant son caractère fondamental, le terme d'expérience me paraît convenir. Car c'est de cela qu'il s'agit véritablement, de se

placer dans la perspective de l'expérience elle-même, et de voir en celle-ci le lieu où toute chose vient trouver sa place et son fondement. Dès le début, les éléments de l'expérience nous sont décrits. Ce sont les perceptions, que nous trouvons bien dans notre esprit, pour parler vaguement, mais qui n'y sont pas à strictement parler, puisque ces perceptions sont logiquement antérieures à tout ce qu'elles vont former, antérieures donc aussi bien aux objets qu'au sujet, aux choses du monde qu'aux esprits, antérieures même à l'espace et au temps, qui ne sont que des structures de leur composition. Toute l'expérience, comprise comme cette pure scène des perceptions, s'explique par les principes et le jeu de leur composition. Le premier livre étudie ces principes et les compositions de base, ainsi que l'apparition de l'univers physique. Le second explique comment dans ce monde apparaît la vie animale et humaine, le domaine de la passion et de l'action, ainsi que de l'esprit, dans un sens large. Le troisième examine comment dans la société des hommes naît comme une troisième couche de l'expérience, celle de la culture ou de la morale.

Dans cette construction, la sympathie apparaît au second niveau, celui de la vie naturelle, si l'on peut dire, et comme cette dernière, elle est indispensable également à la constitution du troisième niveau, celui de la culture. Dans ce cadre, la sympathie se présente d'abord sous la forme d'un mécanisme psychologique de transfert, ou plus précisément de reproduction des sentiments. Lorsque nous observons chez un être semblable à nous la manifestation de certains sentiments, nous en sommes affectés à notre tour, à divers degrés, les sentiments nés de cette façon étant souvent moins vifs que les originaux qui leur ont donné naissance, quoiqu'ils puissent parfois être aussi vifs ou davantage. C'est ainsi qu'il arrive que quelqu'un s'évanouisse à la vue d'une douleur supportable pour celui qui en est affecté en premier lieu. Cette aptitude qu'ont les êtres vivants d'éprouver des sentiments similaires à ceux qu'ils perçoivent chez d'autres est naturellement déterminante, non seulement pour les rapports psychologiques que les animaux et les hommes peuvent avoir entre eux, mais également pour la constitution passionnelle de chacun d'entre eux, ainsi que pour l'apparition de rapports moraux entre les hommes. C'est grâce à ce phénomène de la sympathie en effet qu'un être vivant participe à la sensibilité des autres, et que nous pouvons donc nous reconnaître comme des êtres sentants ou animés, et nous comporter les uns à l'égard des autres en tenant compte de cette sensibilité ainsi partagée. Tous les sentiments spécifiques envers des êtres sentants dépendent donc du phénomène de la sympathie, et c'est elle par exemple qui fait que l'amour ou la haine pour des hommes sont fort différents de ceux que nous pouvons avoir pour les choses inanimées. Et même nos sentiments pour nous-mêmes impliquent la sympathie, dans la mesure où ils supposent souvent le point de vue d'autrui, comme c'est le cas par exemple dans la fierté ou dans la vanité.

Non seulement notre psychologie est fortement déterminée par l'influence de la sympathie, mais c'est déjà le monde psychologique tout entier qui en dépend de manière fondamentale. Pourtant, lorsque Hume se limite davantage à l'aspect psychologique de l'étude des passions, dans la *Dissertation sur les passions*, il est frappant de voir qu'il ne fait intervenir la sympathie que plus discrètement, et sans s'attarder à développer l'explication de son mécanisme comme dans le *Traité*. Il semble donc que pour une étude psychologique, elle soit bien indispensable, mais

qu'il n'importe pas pourtant d'en connaître le fonctionnement interne. Quelle est donc la raison qui oblige Hume à insister au contraire sur ce dernier dans le *Traité* ? On pourrait certes penser que la raison de ce traitement différent dans les deux œuvres vient uniquement du fait que la *Dissertation* n'a pour ambition que de résumer la psychologie humienne, sans l'expliquer plus en détail. Mais si l'on constate que, parallèlement à la différence de traitement de la sympathie dans les deux textes, c'est également par une différence remarquable dans leur structure qu'ils se distinguent, il devient plus clair que leur ambition n'est pas la même. En effet, alors que la *Dissertation* présente les passions dans l'ordre apparemment le plus naturel, en plaçant les plus simples, les passions directes, avant celles qui en dérivent, les passions indirectes, le *Traité*, quant à lui, procède bizarrement de façon inverse, en commençant par les dernières. Puisque l'ordre logique, lorsqu'il s'agit seulement de comprendre le monde des passions comme tel, peut être parfaitement suivi, comme le prouve la *Dissertation*, il faut soupçonner que le but du *Traité* est différent. Et puisque le rôle de la sympathie dans la psychologie peut être compris sans entrer plus que rapidement dans l'analyse de son mécanisme, il semble que celle-ci ne devienne indispensable qu'en relation avec le problème précis que le *Traité* aborde à travers l'étude des passions.

Or, ce problème, qui commande l'ordre étonnant du livre du *Traité* consacré aux passions, nous l'avons déjà indiqué. Dans ce livre, il ne s'agit pas seulement de mener une étude psychologique du monde émotionnel, mais d'abord de construire, dans la sphère fondamentale de l'expérience, un nouveau niveau de réalité, venant s'appuyer sur celui de la réalité physique, et cette entreprise requiert une méthode différente de celle de la simple investigation psychologique, envisagée pour elle-même.

2

Pour comprendre le rôle de la sympathie dans la construction de ce second niveau de la réalité, il importe d'en situer la construction en revenant à celle du premier niveau, celui de la réalité physique simple. Rappelons, ce qui est essentiel, que les perceptions, et leurs deux variantes principales, les impressions et les idées, ne sont pas comme telles d'abord des réalités mentales, même si c'est sous cette forme que nous les retrouvons en commençant l'analyse philosophique, avant de les avoir saisies comme purs éléments de l'expérience. En effet, la fin du premier livre insiste sur le fait que, loin qu'un sujet pensant, ou un esprit, ou une conscience première, puisse servir de substance psychique supportant les perceptions comme des êtres dérivés, des accidents, ou servir de lieu originaire où elles viendraient se situer, ce sont au contraire les perceptions seules qui constituent entièrement ce type de composé que nous pouvons nommer notre esprit, et que nous croyons saisir dans l'identité fictive de notre moi, qui n'est en réalité qu'un flux perceptif. Les perceptions ne requièrent donc aucun support, ni subjectif, ni objectif, chacune étant entièrement perception par elle-même, c'est-à-dire à la fois percevante, perception et perçue, si nous voulons distinguer en elle des aspects qui n'y font qu'un, et que nous ne lui rapportons qu'à partir de ce qui se construit à travers la composition des perceptions elles-mêmes, c'est-à-dire aussi bien les sujets que les objets. Avant même de passer à la construction du monde

physique, le premier livre du *Traité* effectue une importante opération critique pour ramener aux perceptions tous les principes imperceptibles, supposément rationnels, que les penseurs cherchent à poser au-delà du pur monde de l'expérience perceptive pour l'expliquer. C'est ainsi qu'on découvre que les idées s'associent par elles-mêmes, selon des principes qui leur sont propres et immanents ; que les idées abstraites, universelles n'ont aucune existence en soi, hors d'un effet imaginaire de composition perceptive ; que l'espace et le temps n'ont aucune réalité pure, comme de supposés contenants vides, mais se réduisent entièrement à des structures perceptives, formées par la composition des perceptions elles-mêmes ; que les substances ne sont pas sous-jacentes aux perceptions, mais composées par elles ; que la causalité ne renvoie pas à une quelconque logique supérieure, ni à des puissances en soi imperceptibles, mais se ramène à son tour à une pure association de perceptions, quoique complexe.

Un défi important de cette entreprise d'explication à partir de la seule expérience perceptive consiste à rendre compte de l'extériorité de la réalité physique par rapport à nos perceptions, telle que nous l'éprouvons naturellement. Il faut en effet montrer comment cette réalité se ramène aux perceptions elles-mêmes et à leur composition, d'un côté, et de l'autre comment elle apparaît comme extérieure aux perceptions qui la représentent. N'est-ce pas un paradoxe, en effet, que l'expérience perceptive, prise en elle-même, comme principe, puisse construire une réalité qui semble lui être étrangère ou extérieure ? Les principes de composition que Hume a étudiés précédemment, dont ceux des substances et de la causalité, de l'espace et du temps, jouent ici pour montrer comment les choses de la réalité vont prendre cette apparence d'extériorité, et se trouver de plus lestées du poids de la réalité, par le jeu de l'imagination (ou de l'entendement, qui n'en est qu'une forme particulière). Ainsi, de même que lorsque nous sommes au cinéma, nous croyons voir un monde entier, réel, se déployant dans un espace extérieur, par le seul jeu des images qui se succèdent sur la pure surface d'une toile, l'imagination construit la réalité physique en se contentant de composer les perceptions.

Or, comme le fait remarquer Hume à la suite de cette reconstruction, cette réalité physique comme telle n'a encore aucun spectateur qui puisse se distinguer de sa représentation, c'est-à-dire de sa perception complexe ou du flux de perceptions qui la constitue et par lequel il est lui-même constitué. Entre moi et l'expérience perceptive dans laquelle s'est formée la réalité physique, il n'y a donc toujours aucune différence, sinon que, dans cette expérience, toutes les perceptions n'apparaissent pas comme des éléments de la réalité extérieure. Car loin que la nature matérielle comprenne en elle son expérience, c'est celle-ci qui forme en elle le monde extérieur, comme nous l'avons vu.

Or si Hume s'en tenait à cette identification entre moi et mon expérience, c'est une partie importante du monde qui demeurerait incompréhensible. Car dans la manière dont je me perçois concrètement, je ne me fonde pas simplement dans l'expérience, mais je me distingue d'autres choses en elle, à savoir de ces êtres physiques qui me sont extérieurs, ainsi que d'autres esprits, ou êtres sentants, qui me restent également étrangers. Seulement, tant que je me concentre sur les seules perceptions qui semblent constituer la réalité physique, je ne parviens pas à découvrir en quoi je pourrais bien consister en tant que l'être sentant que je me

sens être. Pour parvenir à l'expliquer, il me faut me tourner vers une autre catégorie de perceptions qui semblaient jusqu'ici ne pas jouer de rôle, lorsqu'il s'agissait seulement de comprendre la constitution du monde matériel. Ce sont les passions ou sentiments qui donnent l'accès dans l'expérience à cet autre monde auquel je me sens appartenir. Pourtant, c'est à tort qu'on tenterait de penser cet autre monde, celui de l'esprit si l'on veut, comme indépendant du monde matériel. Car les passions sont liées à un objet de ce monde physique, notre propre corps, solidaire de toute la réalité matérielle, même si, par les passions qui s'y rattachent et le modèlent, il acquiert un statut particulier, privilégié, par rapport au reste du monde extérieur. Car les plaisirs et les peines, qui sont les éléments primitifs de toutes les passions, sont à l'origine des sensations du corps, de sorte que toutes les passions gardent un ancrage corporel, et que tout ce qu'elles constituent conserve ce rapport essentiel au corps.

La peine et le plaisir, comme toutes les passions en tant qu'elles en dérivent, distinguent donc parmi les choses de la nature mon corps propre, en tant qu'il est le seul à comporter ce lien intime premier à ces éléments primitifs des passions. Grâce à ces sensations, un corps particulier parmi d'autres acquiert une nouvelle dimension, une forme d'intériorité complémentaire de l'extériorité qu'il partage avec toutes les autres réalités physiques. Voilà comment apparaît l'esprit, non pas tant comme être pensant que comme être sentant, être passionnel ; non pas comme entité immatérielle, mais comme dimension d'un corps particulier ; non pas comme intériorité précédant toute extériorité, mais comme l'intériorité d'un corps physique, partie de la réalité extérieure ; non pas encore comme conscience de soi, mais comme perception passionnelle, intéressée, d'un corps singulier dans le monde. Et avec le plaisir et la peine apparaissent le désir et l'aversion, la tendance à rechercher ce qui provoque le plaisir (bref, ce que nous considérons de ce fait comme bon), et à écarter ou à fuir ce qui cause la peine (et que nous désignons comme mauvais). Ce caractère dynamique des passions, inscrit dans leur origine, en fait les principes de l'action, dans le sens que ce terme prend en référence aux acteurs animés. Et cette action est celle d'un corps dans le monde physique, ce qui montre encore une fois que l'esprit n'est rien d'indépendant du corps particulier.

Pour que ce monde intérieur devienne un véritable objet dans l'expérience, il faut qu'il se réfléchisse à travers les passions, qu'il se sente lui-même, s'identifie, et se pense en rapport à l'identité du corps qu'il qualifie de façon singulière parmi tous les autres. Or cette réflexion n'a pas lieu selon les seuls principes à partir desquels se constituent les réalités physiques, elle se produit dans la passion elle-même. Les passions composées se caractérisent en effet par une référence à moi, à cet être sentant qui se construit en elles comme à l'intérieur d'un corps, ou plutôt comme formant cet intérieur. Même les plus simples d'entre elles, comme la joie, comportent à quelque degré cette sorte de réflexion par laquelle la joie ne flotte pas dans l'expérience, mais se rapporte à un individu précis, et devient par là ma joie. Cependant, c'est dans les passions plus complexes, telles que la fierté, que cette production du sujet sentant et pensant a lieu. Car dans ces passions, la cause du plaisir et l'objet de la passion se distinguent nettement. Je suis par exemple fier de moi parce que je suis riche. Ici, les richesses sont en elles-mêmes plaisantes, mais le sentiment ne s'arrête pas à leur considération. Il les rapporte à moi, à l'être physique et social que je suis par mon corps, et à cette intériorité que constitue sa

dimension passionnelle, et qui se produit donc expressément par la passion, ainsi que cela se lit dans l'analyse d'une passion telle que la fierté où la cause qui la produit n'en devient pas l'objet principal, parce que la passion elle-même produit un autre objet, moi, vers lequel elle se tourne, et qu'elle constitue donc comme nouvel objet de plaisir. Cet être, corporel, mais pouvant se saisir comme sentant, se référer à soi, agir en vue de soi, porté même à se sentir comme la fin de tout, voilà ce que je suis vraiment, et non pas ce vain sujet premier de toute perception dont la fin du premier livre avait dénoncé l'illusion. On comprend alors pourquoi, s'agissant de montrer la construction de ce sujet sentant et actif, il fallait commencer par examiner dans le second volume du *Traité* les passions indirectes, où cette production se lisait clairement, plutôt que par les passions directes, qui se seraient présentées plus logiquement comme les premières dans une simple théorie des passions.

3

C'est ici qu'intervient la sympathie. A première vue, elle doit peupler le monde d'autres esprits, ou d'autres êtres sentants. En effet, comme un seul corps dans mon expérience donne lieu au plaisir et à la peine, ainsi qu'au cortège de passions qui en découlent, il semble que ce seul corps doive être considéré comme animé, et que je n'aie aucun moyen de connaître que je ne sois pas seul de mon espèce au monde. Tous les autres corps me sont insensibles en eux-mêmes, et ne me deviennent éventuellement sensibles qu'à travers le mien. Ma solitude, si je devais rester dans cet état, ne serait pas celle d'une substance pensante soutenant le monde même de l'expérience, mais celle d'un vivant dans le monde, qui n'aurait de contact qu'avec des êtres inanimés, des mécaniques en quelque sorte. Or, grâce à la sympathie j'en viens à éprouver toute une catégorie d'autres corps que le mien comme comportant également la capacité de produire des passions en eux-mêmes, et d'être par conséquent animés aussi. Il pourrait donc sembler que la construction du monde animé se fasse en deux temps. D'abord je m'y verrais surgir comme le sujet sentant et pensant que je suis ; et ensuite, par la sympathie, j'en viendrais à pouvoir reconnaître, comme à l'intérieur d'autres corps, d'autres sujets analogues à moi. Cette vision d'ailleurs n'est pas entièrement fautive.

Dans cette perspective, il est normal que mon accès à la subjectivité des autres soit de même nature que le principe selon lequel j'existe moi-même. C'est par mes passions que je suis l'être conscient de soi, intéressé à soi, que je suis. Et c'est par leurs passions aussi que, dans la sympathie, je découvre cette même dimension chez les autres. C'est parce que je suis un corps sentant et agissant, et agissant en rapport avec ce qu'il sent, que je vois dans les autres corps similaires au mien, agissant de manière analogue à moi, des passions semblables aux miennes, et que j'éprouve ces êtres comme sujets. En effet, le mécanisme de la sympathie comporte bien une association d'idées, lorsque je reconnais entre moi et d'autres la similitude des corps, des comportements et des expressions, à laquelle s'associe l'idée de passions similaires. Seulement, la sympathie ne me fournit pas seulement un raisonnement probable au sujet de l'existence de ces passions chez les autres, mais elle me donne, en moi-même, l'expérience de ces passions en personne. Car l'idée de la passion, avivée par les associations selon ce jeu de ressemblances, se

transforme en la passion réelle, que j'éprouve donc comme telle. Or le fait que je ne me contente pas de me représenter la passion d'un autre, mais que je la vive effectivement, change tout, puisque les passions me constituent et sont les principes de mes actions. En effet, je ne me rapporte pas à l'autre dont je partage les passions sous un mode théorique, mais dans un engagement passionnel et actif : je me réjouis ou je souffre avec lui, et j'agis ou suis porté à agir. En se reproduisant par sympathie, les passions d'autrui ont comme pénétré en moi, ou à l'inverse, le corps d'autrui est devenu sensible pour moi, et j'y pénètre dans cette mesure. On me pique, et je ressens la douleur ; on pique quelqu'un d'autre devant moi, et je ressens également la douleur, comme si mon corps s'était confondu avec le sien. Voilà donc que je ne suis plus, d'un point de vue pratique ou sensible, la seule fin au monde, mais que d'autres corps, d'autres êtres animés, hommes ou animaux, à divers degrés, présentent la même caractéristique de voir le monde se rapporter à eux, devenir sensible, bon et mauvais, comme pour moi.

Mais le rôle de la sympathie ne se limite pas à me faire connaître les autres, il est également essentiel dans la constitution de ce sujet sentant, agissant et pensant que je suis moi-même. Car, lorsque par exemple une passion telle que la fierté produit le sujet que je suis à partir de mes relations avec certains biens, il intervient aussi en elle le sentiment des autres à mon égard, selon un jeu de miroirs complexe que produit la sympathie. Ces biens qui sont reliés de manière privilégiée à moi, plaisent également à d'autres, de façon directe. La joie que j'ai de me considérer en lien avec eux rejaille sur eux par sympathie. Et cette joie qu'ils éprouvent alors en me considérant, me revient à son tour par sympathie lorsque je la perçois en eux, et le mouvement rebondit ainsi. C'est donc en grande partie par la sympathie que ma fierté prend sa force et donne consistance à ce nœud passionnel qui me constitue. Autrement dit, la sympathie ne donne pas seulement l'existence aux autres, en tant que sujets, mais également à moi-même à travers eux, à travers cet échange de regards qui peuple les corps de ceux qui sont capables d'entrer dans son jeu.

C'est pourquoi le sujet sentant n'apparaît pas en ce monde comme un être isolé, qui s'intégrerait ensuite, une fois entièrement constitué, dans un monde de semblables par une sorte de projection seconde que lui permettrait la sympathie. Celle-ci joue son rôle dès l'origine, me faisant aussitôt naître comme sujet concret dans un réseau de relations avec d'autres sujets concrets, en société avec les hommes et les animaux en proportion de la similarité de nos constitutions, de nos modes d'expression et de notre façon de vivre. Ce qui me constitue au plus profond de mon intimité, mes sentiments et mon sentiment de moi-même, mon principe d'action, est puissamment modelé par les sentiments de tous ceux que la sympathie relie entre eux et contribue à façonner les uns par les autres.

Certes, il subsiste une dissymétrie : je me suis plus proche à moi-même que les autres, et mon corps propre est plus directement le lieu des plaisirs et des peines que celui des autres. D'autre part, la sympathie ne me relie pas à tous les êtres pensants, ni même à tous les hommes, avec la même force. Elle me rend plus sensible aux sentiments de ceux qui sont les plus proches de moi, et moins à ceux des autres, en fonction de leur éloignement. Je demeure donc pratiquement et moralement pour moi-même une fin plus importante que les autres, au moins comparé à chacun d'entre eux, car, par la force de la sympathie, tous ensemble

font pencher plutôt la balance de leur côté. Et c'est ainsi que le point de vue moral peut apparaître, comme contrebalançant en général mon penchant égoïste ou subjectif. Le jeu des sympathies me fait prendre sur chaque chose, à côté de mon point de vue subjectif plus immédiat, celui, plus général, des autres, qui se stabilise dans les institutions humaines selon des normes représentant la perspective commune à laquelle chacun est invité à se placer pour juger des choses, aussi bien en ce qui concerne la vie morale et les jugements de goût que les représentations du monde physique, qui acquiert alors son statut objectif par opposition aux perspectives subjectives selon lesquelles il m'apparaît immédiatement.

4

Une fois la fonction de la sympathie comprise dans l'ordre de la construction humienne, elle apparaît comme analogue à celle de la causalité. En effet, par rapport aux autres relations d'idées, qui tissent l'expérience de l'intérieur, sans rien ajouter à la réalité donnée en elle par les impressions ou sensations, la causalité fait sortir de ce premier cercle de la réalité sensible, directement donnée, pour ainsi dire, et produit une réalité extérieure, en nous permettant d'attribuer la réalité à des choses dont nous n'avons que les idées, mais non les sensations. C'est grâce à cette relation que la constitution du monde extérieur peut avoir lieu, puisqu'il faut dans l'expérience un principe par lequel la réalité donnée directement puisse se projeter hors d'elle-même et se dépasser. Or c'est exactement ce que fait la sympathie à l'intérieur même du monde constitué par la causalité, en le peuplant d'êtres animés ou sentants, bien au-delà de la sphère restreinte d'existence des passions immédiatement données.

Cette analogie dans les fonctions, qui fait de la causalité et de la sympathie les principes de la réalité extérieure du monde physique et du monde social repose sur une analogie de structure. Dans les deux cas, l'élément essentiel qui explique l'extension de la réalité hors de la sphère immédiate de l'expérience est la transformation d'idées en impressions ou en leur équivalent.

En ce qui concerne la causalité, le phénomène est le suivant. Lorsque l'expérience d'une succession d'événements se répète de telle manière que la série des successions d'événements analogues ne soit pas contredite par le fait que l'un des deux termes de la succession se soit présenté sans l'autre, dans le même ordre, alors non seulement à l'apparition de l'un d'entre eux, l'idée de l'autre apparaît à son tour à sa place habituelle, mais cette idée est accompagnée de croyance si le terme corrélatif était une impression ou faisait lui-même l'objet de croyance. Tout se passe comme si la liste des successions semblables non contredite dans la mémoire, provoquait à l'apparition réelle d'un des termes reliés une association irrésistible par ressemblance et contiguïté, mais avec de plus le renforcement de l'idée associée, grâce à laquelle elle se rapproche de l'impression en devenant plus vive, et apparaît donc comme plus réelle, ou objet de croyance, ce qui correspond au phénomène que nous nommons l'habitude. Il semble que la force de la série des souvenirs de successions similaires tende à se transmettre ensuite dans les associations d'idées qui la prolongent.

Quant à la sympathie, son mécanisme est le suivant. A la vue de corps semblables au mien, s'associe naturellement, par ressemblance, l'idée de moi-même, qui dans la vie pratique est l'une des plus fortes. Quand le corps d'un autre présente des mouvements ou des expressions, ou se trouve dans des situations similaires à ceux de mon propre corps lorsque j'éprouve certains sentiments, l'association causale me les fait imaginer dans cet autre que je me représente à mon image. Alors, comme si la force de ma propre idée de moi-même se transfusait dans l'idée de ces sentiments, ceux-ci deviennent réels en se transformant véritablement en impressions, c'est-à-dire en les passions d'abord représentées elles-mêmes.

La sympathie n'est pas un principe étranger à la causalité, parallèle à elle, simplement, puisque son mécanisme la comporte. Le détail des deux mécanismes est différent, bien que le résultat soit semblable. Il y a une sorte de spécialisation des deux mécanismes selon la matière à laquelle ils s'appliquent. Dans le cas de la causalité, ce sont des idées de sensations qui changent en partie de statut, en devenant objets de croyance, tandis que dans la sympathie, ce sont des idées de passions qui se transforment en les passions elles-mêmes. La mutation des idées concernées va dans le même sens, mais elle est plus radicale dans la sympathie que dans la causalité, puisque l'idée devenue objet de croyance continue à se distinguer des sensations, tandis que l'idée d'un sentiment devenue plus vive dans la sympathie se mue entièrement en ce sentiment, et ne s'en distingue plus du tout. Je ne crois pas simplement que la personne dont je perçois les sentiments les a bien réellement elle-même, alors que je ne ferais que me les représenter, de la même manière que, lorsque je vois une cause connue, j'en conclus que l'effet suivra, sans pourtant tomber dans une hallucination en croyant l'avoir perçu réellement, même si je crois fermement qu'il doit survenir réellement. On pourrait donc penser que, malgré une simple analogie, le résultat des deux mécanismes soit bien différent.

N'y a-t-il pas en effet une différence importante entre croire quelque chose et l'éprouver, entre avoir une idée accompagnée de croyance et avoir l'impression elle-même ? Entre l'idée et l'impression, comme Hume le rappelle à propos de la sympathie, il n'y a qu'une différence essentielle, celle du degré de vivacité, et c'est pourquoi la passion vivement pensée se confond avec la passion vivement ressentie, et devient donc la passion réelle. A la limite, il se passe la même chose du côté de la sensation, dans l'hallucination justement, où une idée devenue très vive se transforme en impression ou sensation. Mais précisément, tel n'est pas le résultat de l'habitude dans le cas de la causalité. Quelle est donc cette croyance qui vient modifier l'idée crue ? On a tendance à penser qu'il s'agit d'un acte de l'esprit ou d'un sentiment venant s'ajouter à l'idée. Or Hume insiste sur le fait qu'elle n'en est pas séparée, mais qu'elle en est pour ainsi dire une dimension, et justement celle de la vivacité. Dire qu'on croit quelque chose, c'est dire que son idée est vive et se rapproche par là d'une impression. Les souvenirs sont par exemple de telles idées vives, intermédiaires entre les idées de l'imagination, plus faibles, et les impressions, plus vives. Or les souvenirs emportent justement la croyance, comme les conclusions du raisonnement causal, ou, ce qui revient au même, les résultats de l'habitude. Dans ces conditions, c'est bien le même résultat qu'ont, à des degrés divers, la causalité et la sympathie, qui transforment toutes deux les idées en

impressions – en partie pour la causalité, totalement pour la sympathie. Or, comme la réalité équivaut à son tour à ce qui est ressenti comme impression, il n'est plus étonnant que la causalité et la sympathie représentent les deux manières par lesquelles le monde réel, extérieur à la réalité immédiatement éprouvée, se constitue. Et, étrangement, si l'opération de la sympathie implique celle de la causalité, son effet dans la production de la réalité est néanmoins plus fort encore, si bien que, paradoxalement, le monde social devrait avoir une présence encore plus vive en nous que le monde physique, contrairement à ce que nous serions portés à croire.

Or ceci peut se vérifier en tenant compte à présent de la manière dont la sympathie ne se limite pas à former le monde psychologique et social à l'intérieur de la réalité physique, mais se retourne sur celle-ci pour lui donner un nouveau statut.

Nous avons vu comment, par la sympathie, les hommes deviennent comme des miroirs les uns pour les autres, entre lesquels les sentiments vont et viennent, selon des trajets parfois assez complexes. Par là, les sentiments nés de la sympathie deviennent les plus nombreux, et pour ainsi dire aussi les plus communs dans une société. La sympathie forme donc le point de vue le plus habituel et le mieux partagé, que la convention tend à préciser, à travers le langage et diverses règles, de sorte que naît ainsi un point de vue typique à partir duquel se constituent des sentiments communs sur les diverses choses, et notamment sur les hommes eux-mêmes. Ces sentiments que chacun peut éprouver en se plaçant réellement ou par sympathie avec un personnage fictif à l'endroit conventionnellement déterminé définissent une sorte d'évaluation commune des caractères qui représente le jugement moral, en principe partagé ainsi par toute une société, au contraire des sentiments que chacun éprouve de son point de vue particulier ou subjectif. Or cette sorte de point de vue normal que l'imagination, la convention et la sympathie permettent de constituer ne se limite pas à permettre une sorte de partage des sentiments à propos des hommes, mais il s'étend à l'ensemble des impressions, aux sensations aussi bien qu'aux sentiments, à la perception des choses matérielles aussi bien qu'à celle des réalités psychologiques, créant dans les deux cas un principe de jugement susceptible d'être plus ou moins partagé par tous et d'acquérir l'objectivité qui distingue le jugement moral de l'évaluation subjective. C'est alors seulement que le monde physique lui-même devient l'objet d'une perception objective, qu'il se dégage des perspectives infiniment changeantes dans lesquelles il apparaît d'abord dans l'expérience, et peut devenir l'objet aussi bien d'action commune que de science. Ainsi, la réalité physique que la causalité avait construite ne trouve son achèvement dans un monde objectif que grâce à l'opération de la sympathie. Et l'on voit que celle-ci est loin de se limiter à un principe psychologique relativement superficiel, mais, dans le système entier du *Traité*, est un principe fondamental d'explication de la structure du monde, au même titre que la causalité, les rôles de ces deux principes étant indispensables et complémentaires dans la constitution du monde réel dans l'ensemble de ses dimensions, physiques, psychiques, morales et esthétiques.

Rouen, 2009

[Sur le site : <http://gboss.ca/>]